H. ACE SAEFUDIN

METODOLOGI DAN CORAK TAFSIR MODERN :

Telaah Terhadap Pemikiran J. J.G. Jansen

Abstrak :

Agama yang mempunyai kitab suci tidak bisa dilepaskan dari diskusi tentang kitab sucinya. Al-Qur'an yang menjadi kitab suci umat Islam, merupakan hasil dari proses panjang melalui beberapa generasi dan kemudian muncul teks standar sebagai pedoman pencetakan kitab suci tersebut. Proses ini dikenal dengan sejarah al-Qur'an (tarikh al-Qur'an).

Berkenaan dengan sejarah al-Qur'an, penelitian kritis terhadapnya belum memperoleh perhatian serius sarjana Muslim maupun sarjana Barat. Pembicaraan tentang sejarah teks melibatkan beberapa hal, yaitu susunan surat dan ayat, serta pengkodifikasian al-Qur'an menjadi mushhaf Utsmani berikut penyempurnaan tanda baca. Selain penelitian tentang teks al-Qur'an, dilakukan dengan pengkajian terhadap penafsiran Muslim terhadap teks al-Qur'an (tafsir). Karya Ignaz Goldziher, Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung *(1920), telah berupaya mengungkapkan beberapa madzhab penafsiran yang ada semenjak munculnya tafsir sampai Muhammad Abduh. Tetapi penelitiannya disebut Jansen kurang lengkap karena kurang kepustakaan yang telah digunakan.*

Jansen dalam penelitiannya telah membagi karya tafsir modern ke dalam tiga kelompok. Pertama, tafsir yang mengadopsi ilmu pengetahuan modern sebagai upaya untuk membuktikan bahwa ilmu pengetahuan modern tidak bertentangan dengan al-Qur'an yang disebut dengan Tafsir 'ilmi. *Kedua, tafsir yang diperuntukkan untuk membantu pembaca dalam memahami al-Qur'an yang disebut dalam kelompok Tafsir filologis. Ketiga, tafsir yang bersinggungan dengan perbuatan umat Islam yang disebut dengan Tafsir praktis.*

Kata Kunci: *Metodologi dan Corak Tafsir Modern adalah aktual-praktis*

I. Pendahuluan

Al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk bagi umat manusia, penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu, serta pemisah antara yang

hak dan yang batil,[1] demi kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat. Realitas sejarah menjelaskan bahwa sampai hari ini urgensi al-Qur'an masih menempati posisi sentral dalam kehidupan manusia, tidak henti-hentinya memberikan inspirasi dan motivasi dalam berbagai gerakan ummat Islam sepanjang empat belas abad sejarah gerakan umat ini.[2]

Sebagai petunjuk, tentunya al-Qur'an harus dipahami, dihayati, dan diamalkan oleh manusia yang beriman kepada petunjuk itu. Namun, dalam kenyataannya, tidak semua orang bisa dengan mudah memahami al-Qur'an, bahkan sahabat-sahabat Nabi sekalipun yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, serta memahami alamiah struktur bahasa dan makna kosa katanya. Tidak jarang, mereka berbeda pendapat atau bahkan keliru memahami maksud firman Allah yang mereka dengar atau mereka baca itu.[3] Karena itu, Rasulallah mengemban tugas untuk menjelaskan (*tabyin*) maksud firman Allah itu.[4]

Di zaman Rasulallah masih hidup, umat Islam tidak banyak menemukan kesulitan dalam memahami "petunjuk" al-Qur'an, sebab jika mereka menemukan kesulitan, mereka dapat bertanya langsung kepada Rasul, dan kemudian Rasul memberikan penjelasannya. Akan tetapi, sepeninggal Rasulallah, umat Islam banyak menemukan kesulitan, karena meskipun mereka mengerti bahasa Arab, al-Qur'an masih mengandung isyarat-isyarat yang belum bisa dijangkau oleh pemikiran orang-orang Arab. Oleh sebab itu, mereka membutuhkan tafsir yang dapat membimbing dan mengantarkan mereka untuk memahami isyarat-isyarat yang dimaksudkan oleh al-Qur'an. Penjelasan itu kemudian dikenal dengan sebutan *Tafsir al-Qur'an.*

Membicarakan tafsir al-Qur'an berarti membicarakan sesuatu yang *nisbi*, tentang hasil pemikiran seseorang yang dipengaruhi pendidikan, konteks lingkungan dan sosio-religiusnya terhadap al-Qur'an. Dalam hal ini ada dua istlah dan sifat yang harus dibedakan satu dengan yang lainnya, yaitu *pertama* al-Qur'an sebagai wahyu yang mempunyai sifat kebenaran mutlak, dan *kedua* tafsir sebagai suatu kerangka berfikir dan hasil pemahaman, yang tentunya *nisbi*, mempunyai sifat yang *nisbi* pula. Oleh sebab itu, *tafsir* bisa disebut sebagai suatu pemahaman "subjektif" manusia terhadap sesuatu yang mutlak; baca al-Qur'an, yang perlu pengkajian dan perhatian untuk melihat akurasi dan validitas dari pemahaman tersebut.

Tafsir secara bahasa bisa berasal dari kata *al-fasr* yang kemudian dimasukkan kepada *wazan taf'il*; untuk menunjukkan makna *li al-taktsîr*,[5] yang berarti *al-ibânah*; *al-îdlah*, penjelasan, dan *al-kasyf*; membuka dari

maksud-maksud yang sulit.[6] Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. Al-Furqân (25): 33: "*Tidaklah orang-orang itu datang kepadamu* (membawa) *sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan paling baik penjelasannya*". Kalimat (واحسن تفسيرا), kata tafsirnya berarti *tafshîl*. Selain itu *tafsir* bisa diambil dari kata *safar* yang juga berarti *al-kasyf*, seperti dalam kalimat *asfara al-shubhu* yang bermakna hari telah terang.

Adapun definisi tafsir menurut istilah adalah:

علم يفهم به كتاب الله تعالى المنزل على نبيه محمد ص.م.

وبيان معانيه واستخراج احكامه وحكمه

Artinya: *Ilmu yang memberikan pemahaman tentang kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dengan menjelaskan maknanya, mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah yang dikandungnya*[7]

Selain itu masih banyak definisi tafsir yang dikemukakan oleh para pakar tafsir, seperti al-Suyuthi dan Al-Jurjani, namun pada dasarnya semua definisi itu mengarah pada satu pemahaman bahwa inti dari tafsir adalah menjelaskan. Hanya saja ada yang lebih memfokuskan bahasan pada isi kandungan al-Qur'an, seperti al-Suyuthi, atau memfokuskan pada permasalahan ayat, seperti al-Jurjani, atau memfokuskan pada substansi al-Qur'an itu sendiri sebagaimana al-Zarkasyi.

Dalam perkembangannya tafsir al-Qur'an dapat dibagi menjadi dua bagian,[8] yaitu *pertama* Tafsir al-Qur'an dengan metode penafsiran klasik, dan *kedua* Tafsir al-Qur'an dengan metode penafsiran modern. Tafsir al-Qur'an dengan metode penafsiran klasik terbentuk dengan metode *bi al-ma'tsur*, *bi al-ra'yi*, dan *bi al-isyarah*. Sedangkan penafsiran modern lebih menggunakan metode penafsiran *tahlili*, *ijmali*, *muqaran*, dan *mawdlu'i*. Adapun corak yang mendominasinya, pada tafsir klasik ada yang bercorak *salafi*, i'*tizali*, *sunni*, *siyasi*, *falsafi*, *shufi*, *fiqhi*, dan pada corak tafsir modern antara lain '*ilmi*, *adabi ijtima'i*, *bayani*, dan *ilhadi*.

Dalam tulisan ini, penulis mencoba untuk mengkaji penelitian yang telah dilakukan oleh sarjana Barat, khususnya J.J.G. Jansen, yang mencoba memetakan kembali metodologi dan corak tafsir modern, khususnya dalam studi yang dilakukannya di Mesir dan beberapa wilayah di Timur Tengah.

II. Kajian Tafsir di Barat

Setiap agama yang mempunyai kitab suci tidak akan bisa dilepaskan dari diskusi tentang kitab sucinya. Demikian pula dengan umat Islam. Al-Qur'an yang menjadi kitab sucinya, yang ada di hadapan

kita sekarang, merupakan hasil dari proses panjang melalui beberapa generasi dan kemudian muncul teks standar sebagai pedoman pencetakan kitab suci tersebut. Proses yang dilalui teks al-Qur'an seperti ini kemudian dikenal dengan sejarah al-Qur'an (*tarikh al-Qur'an*).[9]

Berkenaan dengan sejarah al-Qur'an, penelitian kritis terhadap teks barangkali belum memperoleh perhatian yang serius, baik dari kalangan sarjana Muslim maupun sarjana Barat.[10] Pembicaraan tentang sejarah teks ini melibatkan beberapa hal, diantaranya tentang susunan surat dan ayat, serta pengkodifikasian teks al-Qur'an menjadi *mushhaf Utsmani* berikut penyempurnaan tanda baca seperti mushhaf sekarang ini.[11]

Sejarah teks al-Qur'an yang menjadi objek kajian para sarjana Barat telah dimulai sejak abad ke-12[12] dan telah melahirkan banyak karya kesarjanaan, antara lain karya Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an; the Old Codices*, dan *The Qur'an as Scripture*, karya W. Montgomery Watt dalam *Bell's Introduction to the Qur'an*, karya J. Wansbrough, *Quranic Studies: Source and Methods of Scriptual Interpretation*, 1997, dan karya John Burton, *The Collectoin of the Qur'an*,[13] Secara umum, sasaran kritik Barat terhadap kemunculan *mushhaf Utsman* tertuju pada tiga fase kesejarahan. *Pertama*, koleksi dan susunan teks dari lisan sampai tulisan. *Kedua*, tentang perbedaan cara baca dan beberapa kodeks Shahabat. *Ketiga*, proses pemantapan teks dan cara baca menjadi kanonik.

Menurut Dr. Natsir Mahmud,[14] metodologi pendekatan sarjana Barat dalam mengkaji al-Qur'an, khususnya dalam membahas eksistensi al-Qur'an, dapat dikelompokkan pada tiga bagian, yaitu: 1) Pendekatan Historisme, 2) Pendekatan Fenomenologi, dan 3) Pendekatan Historisme-fenomenologi.

Pendekatan Historisme muncul pada abad kesembilan belas. Pendekatan ini mempunyai pandangan bahwa suatu entitas-baik institusi, nilai atau agama-berasal dari lingkungan fisik, sosio-kultural dan sosio-religius tempat entitas itu muncul. Artinya bahwa ada hukum kausalitas dari setiap peristiwa historis. Tokoh-tokoh yang menggunakan metode ini antara lain; Maxime Rodinson, Tor Andrae, Arthur Jeffery, K. Luke, William Muir, D.B. MacDonald, Alfred Guillaume, Richard Bell, A.T. Welch, A.I. Katsch, W. Montgomery Watt, dan J. Wansbrough.

Madzhab historisme berusaha mengasumsikan bahwa al-Qur'an mempunyai asal usul dari kitab suci dan tradisi Yahudi dan Kristen dan wahyu yang diterima Muhammad juga merupakan peristiwa natural,

bukan peristiwa supernatural. Sebab menurut mereka, pengetahuan yang diperoleh Muhammad yang dianggapnya wahyu adalah pengetahuan yang dihasilkan melalui *trace-medium* (keadaan tak sadar diri) dalam suasana mistik seperti kehidupan para dukun (*kahin*). Hanya saja apa yang dikemukakan oleh madzhab ini terbantahkan dengan data historis bahwa Bibel Perjanjian Lama baru diterjemahkan ke dalam bahasa Arab tahun 900 M, dan Perjanjian Baru diterjemahkan tahun 1171 M, dan tidak ada bukti sejarah bahwa Muhammad sebagai seorang yang pandai bahasa Ibrani.

Pendekatan Fenomenologi mempunyai pandangan untuk mencari esensi suatu fenomena, tanpa ada atau dibarengan prasangka. Dalam pendekatan ini sesuatu tidak dilacak asal usulnya, sebagaimana dalam pendekatan historisme, tetapi dilakukan identifikasi struktur internalnya. Dengan kata lain kelompok ini ingin memperlihatan suatu pemahaman dan keyakinan terhadap kitab suci, yaitu al-Qur'an, dari para pemeluknya. Tokoh-tokoh yang menggunakan pendekatan ini antara lain Charles J. Adams, William Graham, Maurice Bucaillee, Marcel A. Boisand, William C. Smith, Roest Crellius, dan lain sebagainya.

Madzhab fenomenologi berusaha memberikan ruang gerak terhadap agama; dalam hal ini al-Qur'an, yang menjadi objek untuk memperkenalkan dirinya sendiri. Sehingga ada kesan dari madzhab ini untuk memisahkan antara pemahaman al-Qur'an dari sisi formal sebagai firman Allah dan dari sisi substansinya. Jadi, pemahaman yang diinginkan madzhab ini adalah pemahaman al-Qur'an yang diketahui melalui masyarakat Islam bukan yang ditemukan oleh sarjana Barat.

Pendekatan Historisme-Fenomenologis adalah pendekatan yang menggabungkan dua pendekatan sebelumnya, di mana pandangannya adalah melacak asal usul dari pandangan ajaran keagamaan dengan melibatkan pula pemahaman dan keyakinan dari penganutnya terhadap ajaran tersebut. Hal ini dilakukan oleh W. Montgomery Watt, di mana ia melihat adanya sesuatu yang nonhistoris (al-Qur'an) dan yang historis (Muhammad). Yang pertama bersumber dari Tuhan dan yang lainnya adalah produk dari lingkungan dan sosio-religius.

Selanjutnya, para sarjana Barat selain meneliti tentang teks al-Qur'an, mereka melakukan pengkajian pula terhadap penafsiran Muslim terhadap teks al-Qur'an (*tafsir*). Dalam hal ini karya Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (1920), telah berupaya mengungkapkan beberapa madzhab penafsiran yang ada semenjak munculnya tafsir sampai periode Muhammad Abduh.[15] Tetapi penelitiannya telah dianggap kurang "sempurna" oleh J.J.G. Jansen

karena tidak lengkapnya kepustakaan yang telah digunakan oleh kepustakaan Barat, dan telah membuatnya terdorong untuk meneliti koleksi tafsir al-Qur'an khusus di Mesir modern.

III. Telaah Terhadap Tafsir Modern

Istilah modern dalam kajian tafsir akan berbeda dengan kajian dalam disiplin ilmu lain. Dalam kajian tafsir istilah modern mempunyai keterkaitan dengan periodisasi perkembangan pemikiran dalam Islam, sedangkan dalam kajian lain seperti ulum al-Hadits istilah modern lebih ditekankan pada aspek metodologi penyusunannya.[16] Oleh sebab itu kemunculan pemikiran modern dalam tafsir akan merujuk karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla dalam *Tafsir Al-Manar* sebagai pintu gerbangnya.

Sejak kemunculannya yang pertama, tafsir al-Qur'an telah diwarnai oleh berbagai pengaruh, sehingga muncul berbagai macam bentuk penafsiran yang identik dengan semangat intelektual pada saat munculnya tafsir tersebut. Pada gilirannya, tafsir memiliki bentuk-bentuk yang permanen dari segi bahasa, fiqh, madzhab, filsafat, tasawuf dan akhlak dan lain sebagainya.[17] Generasi pertama ahli tafsir adalah pelopor yang telah berhasil mencurahkan seluruh kemampuan untuk melakukan pengkajian dan penelitian mengenai hal-hal itu. Namun, generasi setelahnya, mengalami stagnasi, di mana mereka hanya melakukan pengulangan atau pengumpulan atas apa-apa yang telah dilakukan pendahulunya, bahkan cenderung melakukan pemilahan sesuai dengan kepentingan pribadi atau kelompoknya.[18]

Adapun gerakan Muhammad Abduh dan semua generasi pendukung madzhab pemikirannya dalam tafsir, sebagi suaru gerakan modern dalam tafsir al-Qur'an, telah menempuh jalan yang benar. Mereka mengambil contoh-contoh budaya yang aktual tetapi tidak meninggalkan kaidah-kaidah lama. Untuk menyelamatkan dilema yang timbul akibat kontradiksi antara pendapat lama dan pendapat baru tersebut, pintu ijtihad sangat mendesak untuk dibuka. Di sinilah Muhammad Abduh dan madzhab penafsirannya telah sempurna melaksanakan persoalan itu. Persoalan-persoalan ijtihad yang banyak muncul dari lingkungan Islam dan para ahli tafsir telah banyak dipengaruhi oleh pemikiran ini.[19]

Dalam suasana seperti itu, di mana pintu ijtihad sudah dibuka, tafsir menjadi terbuka untuk dipengaruhi dan diwarnai dengan arah politik yang berlaku pada masanya dan juga tuntutan perkembagan sosial

budaya yang ada. Oleh sebab itu adalah wajar bila Dr. Affat al-Syarqawi mengatakan:

> Sesungguhnya gerakan tafsir modern memainkan peran yang menentukan dalam memajukan kesadaran berpolitik menurutpandangan Islam, dan memotivasi manusia untuk berjuang demi membela kebenaran dan keadila. Begitu hebat dan dahsyat perlawanan yang diberikan oleh pengikut Al-Manar terhadap penjajah; dan tanggung jawab para pemimpin negara-negara Islam juga begitu besar terhadap musibah, kesengsaraan, dan pencaplokan negara-negara Islam oleh penjajah.[20]

Ketika reformasi sosial mencapai puncaknya, para ahli tafsir modern disibukkan pula oleh berbagai persoalan yang menyita waktu cukup panjang. Mereka mempunyai maksud untuk memahami realitas *nash-nash* al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan-persoalan tersebut. Di antara persoalan itu adalah persoalan wanita, dan persoalan-persoalan yang berkaitan dengannya, seperti poligami, perceraian, hijab, perbudakan, dan lain sebagainya. Begitu pula dengan persoalan ekonomi, ia tidak bisa diabaikan begitu saja dan gerakan tafsir memiliki andil utuk membenahi masalah ekonomi setelah penjajahan Barat pada dunia Timur yang membawa teknologi dan kekayaan ekonomi mereka. Oleh sebab itu para ulama, termasuk ahli tafsir, mencoba merumuskan prinsip-prinsip ekonomi berdasyarkan syari'at Islam tanpa mengabaikan perkembangan budaya dan revolusi ekonomi yang terjadi di dunia Islam. Itulah yang telah ditunjukkan Abduh dalam *Al-Manar* yang menyumbangkan pemikiran-pemikiran kreatif dan sinergis untuk menjelaskan makna dari ayat-ayat yang mengandung prinsip ekonomi dan menampilkan suatu pemahaman teori ekonomi yang *Qur'ani* dengan tetap memperhatikan perkembangan zaman.[21]

Selain itu, fenomena yang dapat menggambarkan kebangkitan modern di dunia tafsir adalah munculnya usaha-usaha yang dikerahkan untuk menggabungkan antara al-Qur'an dengan teori-teori ilmiah yang benar. Salah satu contoh adalah *Tafsir Al-Jawhari* karya Thanthawi Jauhari. Penafsiran Thanthawi sangat menonjolkan kepeduliannya terhadap penggabungan antara hal-hal yang baru di dunia ilmiah dan *nash-nash* al-Qur'an, walaupun ada kesan apa yang dilakukannya telah terlalu jauh dan memberikan beban tersendiri untuk mentakwilkannya.

Era modern juga mencatat adanya arah penafsiran kesusastraan di dalam menafsirkan al-Qur'an dalam kedudukannya sebagai suatu teks suci yang berbahasa Arab. Kecenderungan ini menjelaskan pelbagai macam kemukjizatan dari segi *al-bayan* di dalam al-Qur'an. Puncaknya

aliran kesusastraan dalam menafsirkan al-Qur'an adalah apa yang dilakukan oleh Amin al-Khuli. Ia meniti jalan pembaharuan metodologi penafsiran, di mana ia menganggap bahwa al-Qur'an adalah kitab berbahasa Arab yang paling agung. Setelah itu, ia mengumpulkan ayat-ayat yang memberikan pemecahan terhadap topik-topik tertentu yang dia kumpulkan secara statistik. Dia melihat *munasabah* antara ayat yang sebelum dan yang sesudah ditafsirkannya, dan kemudian ia memperhatikan betul kontek dari *nuzul*-nya, antara yang sebelum, yang mengikuti, dan yang mendahului ayat yang ditafsirkannya. Sehingga dengan cara kerja seperti itu, al-Khuli dapat melihat kejelasan (*bayan*) ayat-ayat yang ditafsirkan serta membatasi topik-topiknya.

IV. Beberapa Pandangan Jansen tentang Tafsir di Mesir Modern

Karya J.G. Jansen berjudul *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* merupakan disertasi doktoralnya di Rijksuniversiteit Leiden tahun 1972. Kajiannya memusatkan pada keseluruhan karya tafsir di Mesir modern.

Ada beberapa alasan yang dikemukakan Jensen dengan memilih penelitian yang dikonsentrasikan di wilayah Mesir.[22] *Pertama*, modernisasi pemikiran Islam tidak bisa dipisahkan dari proposal pembaharuan "Abduh" yang sekaligus melakukan renovasi besar-besaran terhadap kajian al-Qur'an. *Kedua*, banyaknya koleksi tafsir di wilayah tersebut yang belum tersentuh peneliti Barat, termasuk di antaranya *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, satu-satunya karya tafsir yang ditulis mufassir wanita, yakni 'Aisya Abdurrahman bint al-Syati. *Ketiga*, mulai akhir dekade enampuluhan, Leiden mempunyai J. Brugman, spesialis budaya dan sastra Timur Tengah yang melahirkan doktor-doktor muda untuk spesialisasi wilayah Mesir dan sekitarnya, di mana Jansen merupakan salah satu di antaranya.

Jansen dalam penelitiannya telah membagi karya tafsir yang terdapat pada masa Mesir modern ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, tafsir yang mengadopsi ilmu pengeahuan modern sebagai upaya untuk membuktikan bahwa ilmu pengetahuan modern tidak bertentangan dengan al-Qur'an yang disebut dengan *Tafsir 'ilmi*. *Kedua*, tafsir yang diperuntukkan untuk membantu pembaca dalam memahami al-Qur'an yang disebut dalam kelompok *Tafsir filologis*. *Ketiga*, tafsir yang bersinggungan dengan perbuatan umat Islam yang disebut dengan *Tafsir praktis*.

Karya Jansen sesungguhnya ingin membuat suatu deskripsi yang singkat namun memiliki cakupan yang bisa menjawab kekurangan yang tidak ada dari karya-karya pendahulunya. Hal ini tergambar dalam paparannya pada bab I ; *Introductions: Tho Koran and Inerpretation,* ia menjelaskan begitu banyak tentang sejarah tafsir, serta studi-studi orang Barat terhadap tafsir yang berkembang di dunia Islam. Sehingga tidak begitu aneh bila ia benar-benar ingin menemukan sesuatu yang baru dari studi tafsir yang belum dibahas dan luput dari pengamatan para pendahulunya.

Bila kita memperhatikan seluruh pandangan Jansen, ada satu titik awal dari perhatiannya kepada tafsir, yaitu dengan memusatkan objek penelitian kepada tafsir karya Muhammad Abduh untuk kemudian dibandingkan kepada tafsir-tafsir lain yang ia anggap memenuhi persyaratan untuk masuk kepada pembagian yang diberikannya. Alasan bahwa ia memfokuskan objek awal dari Abduh adalah pernyataannya:

> *To quote Abduh : On The Last Day God will not question us on the opinions of the commentators and on how the understood the Koran, but he will question us on his Book which he sent down to guide and instruct us. Abduh intended to explain the Koran in a practical manner to a public wider than merely the professional theologians, an Egyptian public that – according to the modern Moslem apotagistts- lacked ccompetent religious leader, suffered from foreign (British) occupation, did not understand the techinical sciences and among whom supersitition and become predominan. Abduh tries to make his readers, laymen and theologians alike, realize the limited relevance of the traditional commentaries that do not contribute to the solution of the urgent problems of the day. He wishes to convince them that they should allow the Koran to speak for itself, unobscured by subtle explanations and glosses.* [23]

Dalam penglihatan Jansen, tidak ada tafsir-tafsir al-Qur'an baru yang muncul di Mesir pada abad ke-19. Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla', dengan karyanya telah meratakan jalan bagi kemunculan sejumlah besar tafsir abad ke-19. Dalam membangun kembali pentingnya penafsiran al-Qur'an mereka juga menetapkan suatu garis antara al-Qur'an dan masalah-masalah kehidupan manusia di dunia ini. Hal ini dilakukan Abduh dengan membuang bobot pengetahuan tafsir-tafsir klasik yang terlalu membebani para ulama dan juga pembacanya.[24] Ia mengisi ruang ini dengan memberikan nasihat-nasihat pendek yang praktis, bijaksana, arif dan mencerahkan problem-problem masyarakat Mesir pada zamannya. Terutama sekali, ia menekankan kebutuhan akan pendidikan, karena hanya dengan pendidikan masyarakat Mesir bisa meletakkan posisi mereka untuk mengusir penjajah asing.

Bila sebelumnya telah dijelaskan bahwa karakteristik tafsir lebih menampakkan masalah akademis, yaitu tafsir berisi penjelasan detil terhadap kata-kata teknis, tata istilah bahasa Arab, hukum dan dogma Muslim, sunnah Nabi dan para sahabatnya, dan biografi Nabi. Bahkan tafsir itu cenderung sebagai ensiklopedi dari ilmu-ilmu tersebut sehingga menampakkan sedemikian kaku dan gersang dan tidak menampakkan kitab tafsir yang sesungguhnya.[25] Maka sosok Abduh ingin menjelaskan bahwa sesungguhnya al-Qur'an yang merupakan kitab petunjuk (*hidayah*) perlu dipahami secara praktis. Pandangan itu didasarkan pada kondisi sosio-kultural penduduk Mesir yang "kering" akan nilai luhur akibat pandangan mereka yang masih mengikuti tradisi terhadap pemahaman al-Qur'an. Oleh sebab itu Abduh ingin memberikan jawaban terhadap masalah-masalah dalam kehidupan dengan memahami al-Qur'an secara praktis, sehingga al-Qur'an benar-benar menjadi *hidayah*.

Dalam pandangan Jansen, tafsir Abduh merupakan sesuatu yang baru dan orisinil. Selain menampakkan pikiran-pikiran baru, juga penekanannya yang baru dalam melihat al-Qur'an, yakni sebagai sumber *hidayah*, petunjuk keagamaan dan spiritual, bukan pada dogma Islam, atau suatu ajang kesempatan bagi para filolog untuk memamerkan kepintaran mereka. Abduh menilai al-Qur'an sebagai kitab yang seharusnya umat Islam bisa merumuskan pemikiran-pemikiran mengenai dunia ini dan dunia yang akan datang.[26]

Sistem penafsiran Abduh, dalam pandangan Jansen adalah keragu-raguannya dalam menerima materi dari luar al-Qur'an itu sendiri sebagai sesuatu yang bermakna bagi penafsiran al-Qur'an. Sedangkan kaidah penafsirannya adalah bahwa seseorang seharusnya tidak perlu menjelaskan sesuatu yang memang sengaja tidak dijelaskan oleh al-Qur-an, *mubham*. Dengan demikian, seorang *mufassir* diwajibkan menjelaskan teks sebagaimana adanya dan tidak menambah-nambah. Oleh sebab itu Abduh ketika dihadapkan pada penentuan makna ayat atau kata tertentu lebih banyak melihat konteksnya, tidak seperti ulama sebelumnya yang dibatasi pada penjelasan tradisional saja. Sebagai contoh adalah ketika Abduh dihadapkan dengan istilah-istilah "sapi", "kampung", "ashhab al-kahfi", di mana mufassir lain sering terlena dengan menguraikan secara rinci dengan perincian yang pada umumnya tidak memiliki sumber yang dapat dipertaggungjawabkan, ia lebih memilih "diam" dengan tidak menjelaskan dengan alasan tidak adanya penjelasan dalam al-Qur'an. Oleh sebab itu Abduh selalu mengatakan dalam kontek ini: "Kita diam (tidak) membicarakan tentang ...sebagaimana al-Qur'an tidak membicarakannya"[27]

Abduh menolak otoritas dan validitas Hadits-hadits tertentu yang diterima dari generasi Muslim awal. Ia tidak mengakui relevansi Hadits-hadits itu terhadap penafsiran al-Qur'an, khususnya pada Hadits-hadits yang disebut *israiliyat* yang dibuat untuk meruntuhkan Islam. Ia mengaku berhak untuk menolak hadist *israilyat* ataupun bukan, karena menurutnya seseorang tidak seharusnya "menambah" terhadap teks al-Qur'an.

Pada dasarnya penolakan Abduh tersebut dilatarbelakangi oleh sikap Abduh yang sangat rasional, sehingga ia mempunyai pendapat bahwa *sanad* belum tentu dapat dipertanggungjawabkan. Bahkan ia pernah menulis surat kepada salah seorang ulama India, dan menyatakan: "Apakah nilai satu sanad yang secara pribadi tidak saya kenal perawi-perawinya, tidak pula keadaan serta kedudukannya dari segi kepercayaan dan hafalan?"[28] Bahkan dalam tafsir surat al-Fatihah Abduh menyatakan: "Al-Qur'an harus dijadikan sumber segala madzhab dan pendapat dalam agama" Hal ini sesuai dengan pandangan Abduh bahwa sumber ajaran agama adalah al-Qur'an dan sedikit dari Sunnah amaliah. Tetapi dalam masalah ini terkadang nampak ketidak konsistenan Abduh, dengan menerima Hadits *dla'if*, hanya karena memiliki pemahaman yang logis, seperti permasalahan tentang bahwa al-Qur'an adalah wahyu pertama.[29]

Selanjutnya Jansen melihat bahwa pandangan Abduh tentang tafsir al-Qur'an dan sejarah alam tidak sepenuhnya konsisten dengan pandangan-pandangannya yang lain. Di dalam suatu bagian yang terkenal dari tafsirnya, Abduh berpendapat bahwa jin, roh-roh halus dan pandai yang disebut di dalam al-Qur'an dan penting dalam budaya (*folklore*) umat Islam, bisa dipahami sebagai kuman-kuman. Di halaman lain, tempat al-Qur'an menyebut cahaya, Abduh mengupas tentang listrik, telegrap, telepon dan kereta api. Dengan melakukan hal demikian, ia juga bisa dituduh memasukkan ke dalam tafsir al-Qur'an materi yang tidak esensial bagi petunjuk esensial bagi petunjuk spiritual yang ingin disampaikan al-Qur'an. Bagaimanapun, ia sebagaimana dilakukan para mufassir kemudian, tidak berpendapat bahwa *makna aktual* yang dirujuk oleh al-Qur'an, atau bahwa *makna riil* al-Qur'an hanya bisa dipahami setelah kuman-kuman dan listrik ditemukan. Tetapi lebih dari itu, Abduh ingin pembacanya menyadari bahwa Islam toleran dengan semua penemuan ilmiah, dan bahwa al-Qur'an terlalu tinggi untuk dilawan dengan ilmu pengetahuan modern, cara yang sama dengan yang dilakukan para teolog Kristen yang tidak memikirkan apakah informasi sejarah yang ada dalam Injil itu akurat atau tidak. Al-Qur'an menurut Abduh bukan buku mengenai hukum, ilmu atau sejarah, tetapi firman Tuhan: "*Pengetahuan kami tentang al-Qur'an adalah pengetahuan kami tentang Allah*".[30]

Pandangan umat Islam terhadap al-Qur'an berbeda dengan pandangan Kristen dan Yahudi terhadap kitab sucinya. Umat Islam meyakini bahwa al-Qur'an punya hubungan khusus dengan ilmu pengetahuan, artinya al-Qur'an dijadikan rujukan sebagai sumber ilmu pengetahuan modern. Penilaian itu termasuk pemikiran Jansen terhadap banyak munculnya tafsir 'ilmi di wilayah Mesir modern. Tafsir itu mencoba memindahkan semua bidang pengetahuan kemanusiaan yang memungkinkan ke dalam penafsiran al-Qur'an. Terutama apa yang dicap orang sebagai "sejarah alam" (*natural history*) yang menjadi fantasi para mufassir kontemporer yang bekerja di dalam aspek penafsiran al-Qur'an.[31] Untuk mendukung upaya keras tersebut, mereka mencoba mengembalikan kepada al-Qur'an apa yang telah dihasilkan ilmu pengetahuan abad ke-19 dan ke-20 ini, dengan dalil dua ayat al-Qur'an, yaitu: Q.S. Al-Nahl (16):91 "*Kami telah menurunkan al-Kitab kepada manusia sebagai penjelas segala sesuatu*" dan Q.S. al-An'am (6): 38 "*Tidaklah Kami alpakan sesuatu pun di dalam al-Kitab*" Dari kedua ayat itu mereka memahami bahwa jika al-Qur'an memuat segala sesuatu, tentunya ilmu pengetahuan termasuk di dalamnya.

Penafsiran dengan pendekatan sejarah alam ini telah dimulai sejak masa Ibnu Abbas, dan sampai sebelum abad ke-19 tidak muncul dan tidak tersebar secara luas. Salah satu yang membela keberadaan tafsir ini adalah al-Ghazali dalam *Jawahir Qur'an.* Ia mengajarkan bahwa al-Qur'an hanya akan menjadi jelas bagi mereka yang mempelajari ilmu pengetahuan yang digali darinya. Ilmu pengetahuan bisa menjelaskan isi al-Qur'an dengan cara seperti anak-anak sungai yang lebih kecil yang memeberikan air kepada sungai yang lebih besar.

Pada abad ke-19 kemunculan tafsir "ilmi" begitu pesat. Sarjana pertama yang memberikan perhatian besar dalam menjelaskan perkembangan *tafsir 'ilmi* adalah Amin al-Khulli (wafat 1967). Hanya saja ia termasuk tokoh yang menolak keberadaan tafsir 'ilmi. Tafsir-tafsir yang menjadi perhatian Jansen adalah Karya Muhammad Ibnu Ahmad al-Iskandarani, seorang mufassir nonarab dan juga ahli fisika, yang berjudul *Kasyf al-Asrar al-Nuranniyah al-Qur'aniyah* (1880) dan *Tibyan al-Asrar al-Rabbaniyah* (1883), Tantawi Jauhari dengan *al-Qur'an wa al-'Ulum al-'Ashriyaah* (1925) dan *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-karim al-Musytmil 'ala 'Ajaib Bada'I al-Mukawanat wa Gharaib al-Ayat al-Bahirat* (1940), Karya Farid Wadji *Shaffat al-Irfan* dan *Dairah Ma'rif al-Qarn ar-Rabi asyr al-'Ishrin* serta tafsir-tafsir lain yang muncul.

Munculnya tafsir ilmiah adalah sebagai bentuk pengaruh modern yang berlangsung di dunia Islam di mana terjadi sejak awal pengaruh

teknologi ilmu pengetahuan dan politik Barat di dunia Arab. Apalagi bila melihat paaruh kedua abad kesembilanbelas, di mana kawasan Muslim berada di bawah pemerintahan Eropa. Mesir sendiri dijajah oleh tentara Inggris di tahun 1882, yang hampir bersamaan dengan munculnya karya Tafsir al-Iskandari. Tetapi tidak semua para pakar tafsir di dunia Islam, (khususnya kaum tradisionalis) menerima keberadaan tafsir 'ilmi maka tidak jarang penolakan-penolakan muncul terhadap keberadaannya sebagai contoh al-Khulli mengemukakan beberapa argumen untuk melawan tafsir ilmiah: a) ketidakkokohan leksikologisnya; b) secara filologis juga tidak kokoh; c) ketidakkokohan secara teologis; Jadi al-Qur'an tidak sesuai dengan fungsi dan kedudukannya sebagai hidayah.

Sesungguhnya yang dilihat Jansen dari tafsir model ini adalah bahwa: "*...To modern scientific, howefer, it is not the impressiveness of the universe itself which is convincing, but the human discovery of some of the laws which the universe obeys, or rather, the coincidence between these laws and the artificial and far-fetched interpretaations noted down in their scientific Koran commentaries.*"[32]

Selain itu, Jansen melihat bahwa penulis-penulis orientalis sebelumnya, seperti I. Goldziher hampir tidak menyebutkan tafsir-tafsir jenis ini. Baru setelah Amin al-Khulli (w. 1967) yang memetakan sejarah tafsir dan memberikan perhatian yang cukup akan keberadaan tafsir ilmiah, seorang orientalis Dr. J. Jomier menterjemahkan karya Amin tersebut ke dalam bahasa Perancis dengan judul *L'exegese Scientifiquedu Coran d'apres Cheikh min al-Khuli*, dan menjadi titik awal kalangan orientalis menaruh perhatian besar terhadap keberadaan tafsir ilmiah di kalangan Muslim.

Perhatian Jansen yang lain adalah banyak munculnya karakteristik tafsir yang lebih memperhatikan perkembangan *filologis*, di mana selain dari bahasanya nilai historis dari bahasa itu juga sangat diperhatikan. Tafsir yang menjadi rujukan utamanya adalah tafsir karya seorang wanita yang suaminya adalah ahli tafsir juga, sekaligus untuk memberikan porsi lebih kepada satu-satunya tafsir dari kalangan wanita, yaitu *Tafsir al-Bayani al-'Ijima'iy* karya 'Aisyah Abd al-Rahman bint Syathi.

Ada hal yang menarik ketika ia mengomentari pernyataan Ibn Khaldun bahwa "*al-Qur'an diwahyukan dengan bahasa Arab dan menurut gaya retorika mereka; maka mereka dapat memahami al-Qur'an*" dengan:

> "*...this statement is not seem quite correct. Prophets always use obscure language. They occasionally employ foreign words, to which they sometimes attach new meaning, they create words that are althogether new, and their syntax may often be called daring. ussualy, they understood only with great difficulty, even by the very people they address...*"[33]

Selanjutnya Jansen telah membagi dua tahapan kajian filologi, *pertama* studi mengenai kosa kata al-Qur'an, di mana Ibn Abbas merupakan tokoh yang menggunakan penafsiran seperti ini. *Kedua,* menggunakan bantuan hal-hal yang berkaitan daengan kehidupan Nabi. Tetapi keduanya telah hilang dari keasliannya. Hanya saja muncul penafsiran dengan penggunaan puisi Arab pra-Islam, setelah masa Ibn Abbas ini.

Lagi-lagi dalam masalah ini Jansen menampilkan pemikiran Amin al-Khuli yang menjelaskan idealisasi studi tafsir al-Qur'an. Al-Khuli telah membagi kajian teks al-Qur'an menjadi dua tahap, yaitu 1) *dirasah ma hawl al-Qur'an* yaitu kajian sekitar al-Qur'an yang meliputi investigasi aspek sosio-historis, geografis-kultural, dan antropologis wahyu dan tentang bahasa masyarakat yang dituju oleh al-Qur'an tersebut, dan lain-lain, dan 2) *dirasah fi al-Qur'an nafsih* yaitu kajian terhadap al-Qur'an itu sendiri yang meliputi pelacakan kata-kata individual semenjak pertama diturunkan, pemakaiannya dalam al-Qur'an, serta sirkulasinya dalam bahasa Arab, ditambah dengan melihat studi-studi terdahulu.[34] Pelacakan evolusi kata individual ini diikuti kajian terhadap struktur kalimatdan frasa-frasa tertentu dengan perangkat ilmu bahasa Arab, akan tetapi tidak boleh melewati batas-batas keperluan, yakni hanya untuk menangkap keindahan struktur teks. Kemudian disusul pemberian makana yang hari-hati agar diperoleh pengertian yang semestinya yang dikehendaki teks.

Ia mendukung pendapat al-Khuli yang menggambarkan bahwa pendekatan historis kebahasaan dalam studi al-Qur'an adalah penting, dengan alasan bahwa al-Qur'an datang sesempurna mungkin, kita harus mengetahui sejauh mungkin mengenai Bahasa Arab dan zamannya tersebut. Hal itu untuk menyikapi pandangan yang menyatakan bahwa pendekatan kritik historis tidak cocok dengan Islam ortodoks dan dengan kesucian al-Qur'an sebagaimana telah dicanangkan dalam sistem dogmatika Islam.

Sedangkan pada bab terakhir ia ingin mencoba mendeskripsikan bentuk tafsir yang cenderung ingin menyentuh persoalan-persoalan sosial, atau lebih dikenal dengan *tafsir al-adaby al-ijtimaiy*. Tafsir ini ingin menekankan fungsi dan kedudukan al-Qur'an, bahwa ia diturunkan kepada manusia tidak lain sebagai *hidayah*. Oleh sebab itu, pernyataan Abduh terhadap para mufassir terdahulu dianggap telah memalingkan al-Qur'an dari fungsi dan kedudukannya ketika ia diturunkan. Salah satu tafsir yang dijadikan rujukan adalah karya Muhammad Mushtafa al-Maraghi, seorang murid Abduh *Tafsir al-Maraghi*. Juga karya-karya dari

Amin al-Khuli, khususnya makalah-makalah yang dia sampaikan dalam siaran radio.

Persoalan-persoalan yang dimunculkan pada tafsir jenis ketiga ini meliputi berbagai aspek, diantaranya sekitar ijtihad, hukum keluarga dan poligami. Oleh sebab itu tidak aneh bila Jansen lebih menyoroti pandangan-pandangan, misalkan dalam ijtihad, dari Hasan al-Bana, Mahmud Syaltut, Abbas Muhammad al-Aqqd, dan yang lainnya. Ada beberapa catatan yang bisa dijadikan gambaran mengapa Jansen hanya mengambil contoh-contoh yang mungkin "sensitif". *Pertama,* ia ingin melihat sejauh mana rasionalitas dari pemikir Muslim Mesir dalam menyikapi berbagai permasalahan yang jauh berbeda dengan masa lampau, khususnya sebagai akibat dari pengaruh dunia Barat. *Kedua,* ingin melihat kembali kekuatan emosional umat Islam masa itu dengan mengembalikan semua aktivitas keagamaan yang ditemukan dalam "doktrin kewajiban".

Akhirnya, dalam pemahamannya adalah tidak aneh bila penafsiran-penafsiran yang menggunakan nilai-nilai praktis akan sangat berhubungan dengan kondisi, situasi di saat penafsiran itu dimunculkan. Maka perlu pengkajian terhadap penafsiran-penafsiran yang ada adalah dimaksudkan untuk mengkaji sejauh mana pengaruh internal maupun eksternal mufassir yang masuk ke dalam penafsirannya.

Dalam bab terakhir, Jansen mengakui bahwa kemunculan tafsir al-Qur'an di kalangan Muslim sebagai akibat dari cara pandangan mereka terhadap kedudukan al-Qur'an. Dari cara pandang umat Muslim, yang menurut Jansen sejajar dengan kedudukan Yesus sebagai anak Tuhan dalam Kristen, membuat adanya kebutuhan untuk menafsirkan teks-teks yang suci tersebut. Apalagi setelah Muhammad, yang *notabene* menjadi mufassir tunggal, wafat ada perasaan bahwa tidak ada lagi yang dapat memberikan informasi yang utuh tentang maksud dari teks suci itu. Oleh sebab itu pula, Jansen melihat tafsir al-Qur'an tampak agak dibuat-buat (*artificial*).

Pandangan lain Jansen adalah bahwa tafsir modern memiliki sifat yang heterogen, sehingga sesungguhnya tidak akurat bila hanya mengelompokkan ke dalam tiga kecenderungan saja, walau kebanyak isi dari tafsir-tafsir modern mengungkapkan tiga kecenderungan tersebut. Bahkan kesimpulan lain yang dihasilkan Jansen adalah bagaimana metodologi penafsiran modern seharusnya tidak mengabaikan tiga aspek, yaitu makna "literal" dari nash (sebagai wakil dari tafsir filologi), signifikansi antara *nash* dengan masalah-masalah sehari-hari (mewakili tafsir praktis), dan signifikansi *nash* dengan masalah pengetahuan

manusia (mewakili tafsir ilmiah). Oleh sebab itu, keberadaan tafsir yang cenderung untuk melihat salah satu aspek saja menjadi nampak "hampa" dan kaku, bahkan cenderung menjadi konsumsi kelompok tertentu saja.

V. Penutup

Karya yang telah ditulis oleh Jansen, sebagai hasil penelitiannya untuk disertai mempunyai arti lebih, khususnya bagi para pemerhati tafsir. Karya ini banyak menguak persoalan-persoalan yang oleh sarjana sebelumnya tidak mendapat perhatian, baik itu dari sisi objek kajian, maupun metodologi yang digunakannya.

Pada abad modern ini, di mana Mesir masih menjadi kiblat munculnya karya-karya keislaman, telah mengalami banyak perubahan. Pada sisi metode penafsiran al-Qur'an, mereka tidak lagi mengikuti trend masa lalu, di mana tafsir seolah-olah buku akademis, atau ensiklopedi pengetahuan keislaman. Mereka ingin menempatkan al-Qur'an sebagai wahyu yang mempunyai fungsi dan kedudukan sebagai *hidayah*, yang bisa memberikan pengaruh dalam kehidupan umat sehari-hari.

Yang nampak dari karya Jansen, seperti yang dikemukakan Muhammad Nur Kholis dalam pengantar terjemahannya, tidak akan luput dari maksud serta motivasi orientalis secara umum dalam studi al-Qur'an. Sebab dengan pemaparan-pemaparan yang ada ditemukan pernyataan-pernyataan yang mungkin menjadi pertanyaan, serta contoh-contoh yang digunakan hanya dijadikan alat untuk melihat Islam dari aspek-aspek yang dianggap dapat memojokkan Islam. *Wa Allah A'lam bi al-Shawab*

Catatan Kaki:

1. Firman Allah Q.S. Al-Baqarah (2): 185
2. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung, Mizan, 1992) hal. 83
3. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hal. 75, Muhammad Husin al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, (Kairo, Dar al-Kutub al-Hadits, 1976) Vol. I hal. 59
4. Firman Allah Q.S. Al-Nahl (16): 44
5. Al-Azhari, Abu Manshur Muhammad bi Ahmad, *Tahdzîb al-Lughat*, Tahqîq: 'Abd al-Halîm al-Najjâr, (Kairo, Dâr al-Mishriyyah, t.th) Vol. I hal 147
6. Al-Azhari, *Tahdzîb al-Lughah*, Vol. XII hal. 407
7. Al-Zarkasyi, Badr al-Din, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Tahqiq: Muhammad Abû al-Fadlal Ibrahim, (Beirut, Dar al-Fikr, Cet. II 1400 H), Vol. I hal. 13, lihat juga Al-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1981) Vol. II hal. 174. Selain definisi di atas, Abu Hayyan dalam *Al-Bahr al-Muhith* menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan tafsir adalah:

التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرأن ومدلولاتها واحكامها الافرادية والتركيبة ومعانيها

التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك

8. Pembagian ini juga dikemukakan oleh Ahmad al-Syirbasyi dalam bukunya *Qishat al-Tafsir*, (Kairo, Dar al-Qalam, 1962)

9. Ada beberapa karya sarjana Muslim yang membahas tentang *tarikh al-Qur'an*, diantaranya: 1) Abdullah al-Zanjani, *Tarikh al-Qur'an*, Cairo, al-Hay'ah al-Misriya al-'Ammah li al-Kitab, 1935; 2) Abd al-Qadir al-Karadi, *Tarikh al-Qur'an wa Gharaib Rasmihi wa Hukmuhu*, Cairo, Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1953.

10. Salah satu pakar dari generasi Salaf, Jalaluddin al-Suyuthi, dalam *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, yang dianggap memiliki kelengkapan informasi yang berkenaan dengan disiplin ulum al-Qur'an dan juga sejarah penafsiran al-Qur'an, belum menyentuh upaya investigasi terhadap teks al-Quran. Sedangkan dari sarjana Barat kira-kira dimulai dari karya Abraham Geiger yang berjudul *Was hat Muhammad aus dem Judentum aufgenommen*, tahun 1833 (lihat W. Montgomery Watt dalam *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, 1970, hlm. 174-175) Sedangkan menurut Arthur Jeffery penelitian terhadap teks al-Qur'an di kalangan sarjana Barat dimulai dengan karya Theodor Noldeke, *Geschichte des Qoran*, yang berupa riset pendahuluan.

11. Muhmmad Nur Kholis, *Mengkaji Sejarah Teks al-Qur'an*, Makalah Simposium Nasional "Perkembangan Pemikiran al-Qur'an" Yogyakarta, 26-28 Desember, 1997.

12. lihat W. Montgomery Watt dalam *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, 1970, hlm. 173.

13. Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an; the Old Codices*, Leiden, E. J. Brill, 1937; Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, New York, Russel F. Moore Company, 1952; W. Montgomery Watt dalam *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, 1970; John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977

14. Moh. Natsir, Mahmud, *Al-Qur'an di Mata Barat: Sebuah Studi Evaluatif*, Makalah pada Kuliah Umum di IAIN Alauddin Ujung Pandang. Lihat juga Disertasi penulis dengan judul: *Studi Al-Qur'an dengan Pendekatan Historisme dan Fenomenologi: Evaluasi terhadap Pandangan Barat tentang Al-Qur'an*, pada PPs IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta.

15. Karya Goldziher ini cenderung untuk lebih meneliti pada *content* dan kecenderungan penulis, dengan tidak berpijak pada periodisasi waktu. Kekurangan lain dari karyanya adalah bahwa ia tidak melakukan pengamatan kepada seluruh tafsir, diantaranya karya al-Mahalli dan al-Suyuthi, *Al-Jalalain*, yang menjadikan kajiannya "kurang" sempurna.

16. Untuk istilah modern dalam kajian ulum al-Hadits dapat dibaca Tesis M. Dede Rodliyana, *Perkembangan Pemikiran 'Ulum al-Hadits dan Pengaruhnya terhadap Pemikiran 'Ulum al-Hadits di Indonesia*, (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2003)

17. Bentuk-bentuk permanen ini dalam istilah *ushul al-tafsir* dikategorikan dengan *al-Ittijâh. Ittijâh* adalah pandangan, pemikiran, madzhab, dan arah tertentu yang digunakan oleh *mufassir*, yang bisa menjadi *frame of thingking*-nya, ketika menafsirkan al-Qur'an, apakah dengan proses *taqlid* atau *inovasi*. Atau bisa juga berarti kecenderungan isi dalam menafsirkan teks. Istilah lain yang sering digunakan namun mempunyai arti berbeda adalah *manhaj*, yaitu suatu jalan yang ditempuh oleh seorang *mufassir* ketika memahami teks-teks al-Qur'an. Untuk lebih jelas tentang istilah-istilah ini dapat dibaca Fahd bin 'Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhuts fi Ushul al-Tafsir wa Manahijuh*, (Riyad, Maktabah l-Tawbah, Cet. I, 1413 H)

18. Untuk lebih jelas tentang perkembangan tafsir dapat dibaca penelitian Muhammad Husain al-Dzàhabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun.*

19. Untuk lebih jelas baca Dr. Affat al-Syarqawi, *Ittijah al-Tafsir fi Mishr fi al-'Ishr al-Hadits*, (Kairo, Maktabah Al-Kaylani, 1972) hal. 63, 105-117 dan Disertasi Dr. Muhammad Ibrahim Syarif di Kulliyah Dar al-'Ulum Kairo dengan judul *Ittijah Tajdid fi Tafsir al-Qur'an al-Karim fi Mishr fi Qarn al-'Isyrin.*

20. Al-Syarqawi, *Ittijah al-Tafsir*, hal. 180

21. Al-Syarqawi, *Ittijah al-Tafsir*, hal. 235-236

22. Lihat penjelasan Muhammad Nur Kholis dalam pengantar terjemahan karya J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997, hlm. xii

23. J. J. G. Jansen., *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1980, hlm. 19

24. Muhammad Abduh menilai kitab-kitab tafsir pada masanya dan masa-masa sebelumnya tidak lain kecuali pemaparan berbagai pendapat ulama yang saling berbeda, dan pada akhirnya menjauh dari tujuan diturunkannya al-Qur'an.. Lihat Muhammad Abduh, *Fatihah al-Kitab*, (Kairo: Kitab al-Tahrir, 1382 H) hal. 13 Hanya saja Muhammad Abduh tidak serta merta menilai seluruh tafsir pada masa sebelumnya sebagai sesuatu yang tidak berarti. *Tafsir al-Zamakhsyari* dinilainya sebagai kitab yang terbaik untuk para pelajar dan mahasiswa, karena ketelitian redaksi serta segi-segi sastra bahasa yang diuraikannya. Hal tersebut disampaikan kepada Rasyid Ridla ketika ia menanyakan tentang tafsir yang terbaik. Lihat Ibrahim Muhammad al-'Adawy, *Rasyid Ridla: al-Imam al-Mujtahid*, (kairo: Maktabah al-Mishr, 1964) hal. 91

25. Muhammad Abduh, *Fatihah al-Kitab*, hal. 12

26. Muhammad Abduh, *Fatihah al-Kitab*, hal. 5

27. Rasyid Ridla, *Tafsir Al-Manar*, (Kairo, Dar al-Manar, Cet. III, 1367 H) Vol. I hal. 3324

28. Lihat tulisan Muhammad Imarah, *al-A'mal al-Kamilah li al-Imam Muhammad Abduh*, (Beirut, Muassasah al-'Arabiyah, 1972) Vol. III hal. 198

29. Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, Vol. I hal. 26 Dalam kasus ini ia lebih menerima periwayatan yang bersumber kepada Ali yang secara sanad lemah, dari pada riwayat lain dalam kitab Bukhari dan Muslim yang justru dianggap tidak sejalan dengan pemikiran logisnya.

30. J. J. Jansen. *Op. Cit.;* hlm. 33-34

31. Legitimasi mereka tentang hubungan al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan adalah Q.S. Al-Nahl (16) : 89, Al-An'am (6) : 38

32. Jansen, *Op. Cit.* Hlm. 52

33. Jansen, *Op. Cit.* Hlm. 55

34. Jansen, *Op. Cit.* Hlm. 55

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Abd al-Qadir al-Karadi, *Tarikh al-Qur'an wa Gharaib Rasmihi wa Hukmuhu*, Cairo, Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1953.

Abdullah al-Zanjani, *Tarikh al-Qur'an*, Cairo, al-Hay'ah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1935

Affat al-Syarqawi, *Ittijah al-Tafsir fi Mishr fi al-'Ishr al-Hadits*, Kairo, Mktabah Al-Kaylani, 1972

Al-Azhari, Abu Manshur Muhammad bi Ahmad, *Tahdzîb al-Lughat*, Tahqîq: 'Abd al-Halîm al-Najjâr, Kairo, Dâr al-Mishriyyah, t.th

Al-Dzahabi, Muhammad Husin, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Kairo, Dar al-Kutub al-Hadits, 1976

Al-Suyuthi, Jalal al-Din, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Fikr, 1981

Al-Syirbasyi, Ahmad, *Qishat al-Tafsir*, Kairo, Dar al-Qalam, 1962

Al-Zarkasyi, Badr al-Din, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Tahqiq: Muhammad Abû al-Fadlal Ibrahim, Beirut, Dar al-Fikr, Cet. II 1400 H

Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an; the Old Codices*, Leiden, E. J. Brill, 1937

Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, New York, Russel F. Moore Company, 1952

Fahd bin 'Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhuts fi Ushul al-Tafsir wa Manahijuh*, Riyad, Maktabah al-Tawbah, Cet. I, 1413 H

Ibrahim Muhammad al-'Adawy, *Rasyid Ridla: al-Imam al-Mujtahid*, Kairo: Maktabah al-Mishr, 1964

J. J. G. Jansen., *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1980

John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977

M. Dede Rodliyana, *Perkembangan Pemikiran 'Ulum al-Hadits dan Pengaruhnya terhadap Pemikiran 'Ulum al-Hadits di Indonesia*, Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2003

Mahmud, Muhammad Natsir, *Al-Qur'an di Mata Barat: Sebuah Studi Evaluatif*, Makalah pada Kuliah Umum di IAIN Alauddin Ujung Pandang.

Mahmud, Muhammad Natsir, *Studi Al-Qur'an dengan Pendekatan Historisme dan Fenomenologi: Evaluasi terhadap Pandangan Barat tentang Al-Qur'an*, pada PPs IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta.

Muhammad Abduh, *Fatihah al-Kitab*, Kairo: Kitab al-Tahrir, 1382 H

Muhmmad Nur Kholis, *Mengkaji Sejarah Teks al-Qur'an*, Makalah Simposium Nasional "Perkembangan Pemikiran al-Qur'an" Yogyakarta, 26-28 Desember, 1997.

Rasyid Ridla, *Tafsir Al-Manar*, Kairo, Dar al-Manar, Cet. III, 1367 H

Shihab, Muhammad Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung, Mizan, 1992

W. Montgomery Watt dalam *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, 1970

Ace Saefudin, alumni S3 PPs IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta adalah Dosen pada Fakultas Adab, IAIN "SGD" Bandung.